

Dificultades y posibilidades hoy de la experiencia religiosa desde el área de la psicología

Carlos Domínguez Morano, s.j.

Se podría afirmar de entrada que, probablemente, no exista otra dimensión de la cultura que posea tantas posibilidades para su desarrollo y, al mismo tiempo, que cuente también con tantas dificultades y riesgos. En efecto, parece que ninguna otra formación social ofrece tantas posibilidades de expansión y de plenitud para el ser humano como la dimensión religiosa, y que, quizá, ninguna otra posea tampoco su potencialidad destructiva. De ahí, quienes andamos de lleno metidos en estos ámbitos de fe, deberíamos tener una conciencia muy clara de la ambigüedad que siempre encierra. La historia de las religiones debería servirnos de recordatorio sobre todo ese poder edificante y destructivo que, en efecto, ésta posee.

En el análisis de nuestro tema fijaré primero mi atención en las posibilidades con que cuenta la experiencia religiosa para desarrollarse en el psiquismo humano. En la hondura de las raíces con que esta experiencia nace en nosotros se nos hará ver, desde el primer momento, la ambigüedad misma que puede encerrar. En la segunda parte, desde una vertiente más psico-social pasaremos a considerar algunos elementos de nuestro mundo actual que parecen potenciar tanto las posibilidades como el rechazo de la experiencia religiosa. Terminaré haciendo algunas indicaciones de lo que, dentro del contexto de la espiritualidad ignaciana, podríamos encontrar como orientación sobre cómo hablar de Dios hoy.

1. La ambigüedad de la experiencia religiosa a partir de sus orígenes

A) Posibilidades y riesgos desde el polo materno de la religiosidad

Podíamos decir que el Dios con el que nos relacionamos en la experiencia religiosa, es, en cuanto objeto mental, deudor de nuestra historia. Su imagen interior nuestra se encuentra ligada a las experiencias más antiguas, más primitivas y más hondas de nuestro ser, a aquellas justamente, que fueron configurando nuestra personalidad y nuestra estructura más específica y más personal.

La Psicología de la Religión, en efecto, nos ha puesto de manifiesto cómo las primitivas experiencias constituyentes de nuestra subjetividad, esencialmente las tenidas en nuestras relaciones primeras con el mundo de lo materno y de lo paterno, se constituyen en los ejes fundamentales de lo que será nuestra futura experiencia religiosa.

Si nos acercamos a los inicios del devenir humano, nos encontramos con un tipo de relación con el mundo circundante que podemos considerar auténticamente fusional. En los primeros momentos de la existencia no disponemos aún de un "Yo" mediante el cual podamos percibir nuestra distancia y nuestra diferencia con relación a lo que nos rodea. Desde esta primera situación fusional, el mundo materno se constituye en un "Todo" en el que el bebé se siente inmerso, arropado, contenido y protegido. Y ese primitivo estado de fusión placentera y reconfortante, que Antoine Vergote ha denominado como el "Eros materno"¹, es el que se constituye como una condición de posibilidad para la experiencia religiosa. Mejor aún, en una especie de infraestructura de lo que más tarde podríamos llamar la vertiente mística de la experiencia religiosa. El deseo de Dios, de un encuentro, de una unión plena; la existencia de sentirnos inmersos en la totalidad de lo divino, difícilmente se haría posible de no haber existido previamente este tipo de experiencia ligada a la relación maternal.

Esa primitiva situación de fusión, naturalmente, está llamada a ser superada, pero permanecerá siempre como un intento permanente de nuestro mundo afectivo. Porque si desde el día de nuestro nacimiento somos "seres separados", lo que es en realidad física, material, de

¹ Cf. A. VERGOTE, *Psicología religiosa*, Taurus, Madrid 1969.

nuestra separación, que tan fácilmente comprendemos y podemos aceptar a un nivel racional, a un nivel más hondo, afectivo, no llegamos a asumirla nunca plena y radicalmente. Quizás ahí mismo se encuentre esa sintonía profunda que siempre se ha podido advertir entre la experiencia sexual y la experiencia mística. En definitiva, ambas aspiran a algo imposible: a eliminar nuestra condición de ser un "ser separado" mediante una unión que elimina todo límite, toda distancia y toda diferencia². Pero es evidente, que la primitiva aspiración infantil de fusión, aún permaneciendo latente a un cierto nivel, está llamada a ser superada. Solamente de esta manera se hará posible un auténtico encuentro con la realidad del otro en el ámbito interpersonal y solamente así existe también la posibilidad de una auténtica y sana experiencia mística.

El iluminado, el alumbrado, es justamente el que no ha terminado de aceptar la distancia que nos vemos obligados a marcar respecto a la totalidad primera que fue el mundo materno. A diferencia del místico, no acepta esa alternancia de presencia y ausencia en relación con la totalidad de lo sagrado. Por eso el alumbrado, a diferencia del místico, pretende disolverse y eliminar su propio "Yo" en la relación con lo divino. Se muestra así incapaz de asumir su condición de "ser separado", la soledad que le marca con ello, pero que es la única que posibilita un auténtico encuentro y un auténtico intercambio en la comunicación. El iluminado, igual que el histérico, *ama el amor*. Pero, amando la experiencia del amor, es incapaz de amar a otro.

Esa superación de la tendencia fusional solamente se posibilita mediante la intervención del símbolo paterno, de la acción separadora del padre o de quien haga sus veces. Si a partir de nuestra primitiva relación con el mundo materno, puede surgir en nosotros, como antes decía esa especie de infraestructura para la vertiente de la experiencia religiosa, será mediante la intervención del símbolo paterno, como podamos llegar a conferirle a esa totalidad de lo divino una forma, una figura y un nombre.

² Sobre todas estas cuestiones primeras me he detenido con mayor amplitud en otros trabajos: Cf. *Creer después de Freud*, Paulinas, Madrid 1992; *Orar después de Freud*, Sal Terrae/Fe y Secularidad, Santander-Madrid 1994. *El Dios imaginado*. Razón y Fe 232 (1995) 29-40.

B) Posibilidad y riesgos desde el polo paterno de la religiosidad

La figura paterna (o de quien desempeñe sus funciones) aparece ante el niño como el representante del todo saber y del todo poder. Es el espacio donde se proyectan todos los sentimientos de omnipotencia que derivan del primitivo narcisismo infantil. Se constituye así como una especie de espejo donde el pequeño puede imaginariamente contemplarse grandioso y sin ningún tipo de limitación. Por eso a los niños les resulta difícil comprender y aceptar que sus abuelos sean los progenitores de su padre: lo viven como una herida del narcisismo. Su padre ha de ser tan grande como ellos desean ser. Tan grande, que no puede tener el origen fuera de sí mismo. Del mismo modo, esa dificultad para renunciar a su omnipotencia, opera como una terrible (quizás eterna) resistencia para la comprensión y aceptación de la muerte.

Pero ese padre grandioso, tiene que desempeñar también una función fundamental, indispensable: la de jugar como limitación del puro deseo infantil, tan devastador y tan omnipotente cuando se le deja a sus expensas. El es el que separa de la madre, el que, por eso mismo, nos da un nombre, una identidad y un lugar. Es decir, el que nos sitúa como un eslabón en la cadena de las generaciones. El padre ha de convertirse de este modo en ley, modelo y promesa de futuro. De ese modo posibilita esa siempre difícil renuncia de la omnipotencia del deseo infantil y se ofrece así también como la base fundamental para la configuración de la imagen psicológica de Dios. También Dios será para nosotros —además de una fuente de gozo en la unión— una exigencia, un modo y un ideal de vida. Es fuente de un compromiso ético, de un proyecto y de un ideal de transformación de la historia.

Pero también en esta intervención de lo paterno, la experiencia humana y religiosa pueden entrar en un conflicto que no se llegue a resolver adecuadamente. La falta de una acertada resolución en el encuentro con la vertiente paterna es la que, a un nivel religioso, se manifiesta en la figura del que podemos llamar "sacrificante". Este, a diferencia del que podemos llamar "orante", vive en un conflicto irresuelto con el padre, marcado por una permanente ambivalencia afectiva hacia él. Y así tenemos que, si el alumbrado pretendía de alguna manera disolverse y desaparecerse en su unión con lo sagrado, aquí, el sacrificante, oscila en un permanente y, generalmente, oculto,

“o Tú o Yo” en sus relaciones con Dios. Y cuando vence el Tú de la divinidad, al Yo solo le queda el camino del sacrificio, de la autodestrucción y de la muerte. Es la magnificación del dolor. Es la negación del propio deseo, del propio cuerpo y de la sexualidad, que no sabrá girar sino en el orden de la culpabilidad.

Si el dios del alumbrado es el dios de Ello, el dios del sacrificante sería un dios esencialmente identificado con el Superyó, con el mundo de los ideales, de las normas y las culpabilidades. Es la relación que se polariza y diluye en la dimensión ética y moral, con una obsesión moralizante que apenas tiene tiempo para la experiencia gozosa de la mística.

Así pues, resumiendo lo dicho hasta ahora, las experiencias primeras de nuestra vida se constituyen como una posibilidad para que Dios pueda echar sus raíces en nosotros, pero, al mismo tiempo también pueden originar desenfoques muy esenciales para nuestra comprensión del Dios que se nos revela en Jesús. Esa es una de las bases de la radical ambigüedad que comporta toda experiencia religiosa. El rechazo de la misma, ha de poseer por eso también, un carácter necesariamente ambiguo.

2. Rechazos concernientes a la dimensión materna de la religiosidad

A) Rechazo desde una dinámica madurativa

El rechazo de Dios y de la experiencia religiosa, en efecto, puede estar, por una parte, manifestando una dinámica auténticamente progresiva, madurativa, potenciadora de lo humano. Y, en este sentido, es necesario afirmar, por duro que a algunos les pueda parecer, que son muchas las personas que, justamente, en virtud de su sano desarrollo personal se ven empujadas, obligadas, honestamente obligadas, a renunciar a la experiencia religiosa. He de confesar la impresión que, en este sentido, me causó la frase de un paciente, cuando en una sesión de psicoterapia afirmó: *“a los quince años tuve que elegir entre Dios o la masturbación y no tuve más remedio que quedarme con la masturbación”*. O de aquel otro que afirmaba haber abandonado a Dios de la misma manera en que un día se vio obligado a renunciar a su osito de peluche.

El rechazo de la experiencia religiosa puede provenir, efectivamente, de la resistencia a aceptar una representación de Dios

que presenta todos los rasgos de lo que denominamos lo ilusorio. Una dificultad denunciada esencialmente por Freud en obras como *El porvenir de una ilusión* o *El malestar de la cultura*. *La vida es muy dura, tal como nos ha sido impuesta* —nos dice Freud— *Los planes de la creación no han incluido el propósito de que el hombre sea feliz*. Son múltiples y muy profundas las causas que conducen al sufrimiento, al dolor, y a la frustración humana. Desde ahí, nos vemos impulsados, fácilmente, a la búsqueda de una protección de carácter esencialmente infantil que imagina unos dioses, siempre propicios y siempre dispuestos a solventar cualquier tipo de dificultades para vivir. La sospecha de que las cosas no pueden ser tan fáciles aleja a muchas personas de nuestro mundo de la experiencia de fe. Madurados para arrostrar las penalidades de la existencia, se resisten a aceptar lo que les resulta como una especie de cuento de hadas para consuelo infantil.

Se trataría en este caso, de la desconfianza ante un Dios que se ofrece como un "todo saber" y un "todo poder" siempre a la mano. Desconfianza ante un tipo de experiencia que se propone, entre otras cosas, ofrecer una explicación y una respuesta para todo tipo de enigmas que la vida plantea. Algo así —se ha dicho— como una especie de "Guía Azul" para el viaje de la vida, en la que podríamos encontrar siempre la indicación oportuna para cualquier tipo de imprevisto.

Nuestra cultura hoy es enormemente recelosa en relación a nuestro conocimiento de la realidad. A veces, hasta extremos bastante discutibles, como se deja ver en la actual filosofía de la ciencia más positivista. El hombre occidental no se fía más que de lo que ve, toca, experimenta, mide y puede traducir en números. Ante este sujeto tan sumamente desconfiado y receloso en su conocimiento de lo real, una religión que se presenta como una fácil solución para comprender, conocer y dominar todo lo creado ha de generar de inmediato la sospecha. Sospecha de que se trata en realidad de una astuta coartada impregnada de infantilismo. Dios, a su vez, no puede parecer sino una especie calmante para aliviar el dolor y la frustración que se deriva de la ignorancia.

B) Rechazo desde una dinámica regresiva

Todavía, manteniendo la reflexión sobre las conexiones maternas de la imagen de Dios, tendríamos que considerar también el rechazo de la experiencia religiosa que responde a dinámicas de carácter menos

positivo. De una parte, habría que tener en cuenta lo que, en nuestro mundo actual, supone el bien establecido mito de la "autonomía personal". Mito que nace de un modo fundamental en el período de la ilustración y que, como muy bien señala Andrés Tornos³, está vinculado esencialmente a los sentimientos de interdependencia. También este mito de la autonomía, como todo mito, proporciona un sentimiento de pertenencia, que quién mas quién menos, necesita para vivir. El mito, en efecto, ofrece siempre la posibilidad de sentirse formando parte de una colectividad, de un grupo. Para nuestra sociedad contemporánea (que también se sustenta en unos mitos de los cuales muchas veces no tenemos la más mínima conciencia) uno de estos grandes mitos es, en efecto, el de la autonomía e independencia personal. Un mito, como señala Andrés Tornos, no suficientemente entendido tal como en la ilustración se entendió, puesto que en la ilustración se trataba de una autonomía para encontrar cada uno en su interior la propia ley, el propio "nomos". No era, pues, expresión de un puro capricho y arbitrariedad, como en gran parte se tiende hoy a entender.

El hecho es que en nuestra sociedad este mito funciona y forma parte de nosotros. Es algo que muchos necesitan para sentirse incorporados en nuestro ámbito social. Y en este sentido, la experiencia religiosa puede parecerle a muchos un peligro para el mantenimiento de ese mito ya que ella se presenta como el emblema más radical de la dependencia. De este modo, igual que en el período de la adolescencia y de la juventud se generan fuertes crisis, dudas y procesos de negación de lo religioso como manera de superar la dependencia infantil, también pueden darse hoy día de modo colectivo procesos análogos que manifestarían el deseo de generar una "autonomía personal" necesaria para poder participar del mito que integra en la colectividad.

Pero, si el mito de la autonomía, nacido en la ilustración, constituye una dificultad seria para la experiencia de Dios en nuestros días, también el "mito de la razón técnica" se presenta como otro de los grandes obstáculos para la experiencia de la fe. De él participó ampliamente Freud, sobre todo en sus obras dedicadas a la religión. De

³ A. TORNOS. *La fe en los grupos. Un cristianismo de interdependencia*: Sal Terrae 83 (1995) 777-790.

este mito de la razón técnica, algo resquebrajado a partir de la postmodernidad, se desconfía ya un tanto. Sin embargo, en grandes sectores de nuestro mundo actual continúa suscitando la sospecha y el recelo frente a un tipo de experiencia, como la religiosa, que no se escribe con los trazos científico-técnico, sino con una grafía de carácter esencialmente simbólica y mítica.

Tendríamos que recordar en este sentido algunas reflexiones de Jung a propósito de nuestra sociedad contemporánea, como una sociedad reseca, fría, carente de símbolos, mediante los cuales poder experimentar y poder entrar en contacto profundo con los grandes Arquetipos de lo que él llamó Inconsciente Colectivo. Jung señala que el hombre contemporáneo no sabe ya por dónde canalizar esas grandes estructuras arquetípicas de nuestro Inconsciente, por encontrarnos en una sociedad donde la razón técnica parece no dejar espacio alguno a las dimensiones simbólicas de la existencia.

Todavía habría que añadir, como una dificultad importante para la experiencia religiosa en nuestros días, la crisis que experimenta el lenguaje religioso. En unas reflexiones muy atinadas de M. P. Gallagher⁴ se hace ver cómo el problema de hoy no es el de la dificultad para creer cosas que otros creyeron, sino para tener hacia Dios los sentimientos que otros tuvieron. No es cuestión de credo, sino de imaginación y sensibilidad, por que padecemos una crisis de lenguaje de la fe, más que una crisis de fe. Como en tantas ocasiones ha insistido Andrés Torres Queiruga, la mayoría de los conceptos teológicos que seguimos utilizando responden a una cultura y un estilo que han perdido casi toda su vigencia en el mundo actual. Sencillamente hablamos de Dios de una manera que no ha hecho suya todavía en muchos aspectos fundamentales la gran revolución de la modernidad⁵.

Si éstas pueden ser las dificultades para la experiencia religiosa, tanto en una dinámica madurativa, como en una dinámica de carácter más regresiva en relación a este primer polo de la religiosidad en el ámbito de lo materno, tendríamos que considerar también las

⁴ M. P. GALLAGHER, *Nuevos horizontes de la increencia: Razón y Fe* 232 (1995) 279-293.

⁵ Cf. especialmente *Recuperar la salvación. Por una religión humanizadora*. Sal Terrae, Santander (1996) 21-26.

dificultades, que se pueden ofrecer, tanto desde una dinámica positiva como negativa, en relación al otro polo básico de la experiencia religiosa, el de lo paterno.

3. Rechazo concernientes a la dimensión paterna de la religiosidad

A) Rechazo desde una dinámica madurativa

Buena parte del rechazo que pueden experimentar muchos hombres y mujeres de nuestra sociedad para entrar en el ámbito de la experiencia religiosa tienen que ver con una imagen, una representación de Dios, que de una manera u otra se presenta como el principal opositor y enemigo de lo humano. Creo que aquí se sitúa uno de los problemas más serios —si no el más serio— para la experiencia religiosa de nuestros contemporáneos. El Dios que se les ha presentado a muchos hombres y mujeres de nuestro tiempo no puede ser entendido sino como un Dios rival, competidor, adversario de lo humano. Y a este propósito habría que advertir que sería una ingenuidad peligrosa pensar que la renovación teológica de los años post-conciliares acabó total y definitivamente con ese tipo de representaciones religiosas. Estaríamos muy equivocados. Es mucho el lastre que arrastramos de antiguas concepciones teológicas y es mucho lo que las estructuras psíquicas inconscientes pueden aportar para el mantenimiento de tales representaciones de Dios. Desde una perspectiva psicoanalítica es necesario afirmar que esas imágenes, enraizadas en el inconsciente colectivo de la tradición religiosa, permanecen activas y vigentes generando destrucción para unos y rechazo para otros. Muchas veces, conviviendo perfectamente con una renovada teoría sobre Dios. Las ideas se renuevan con una sorprendente facilidad intactas, en ocasiones, las huellas profundas de las antiguas representaciones religiosas.

Hay que reconocer que, a un nivel profundo, Dios sigue siendo para muchos creyentes el enemigo fundamental de cualquier tipo de autoafirmación, de realización personal, de gratificación y, sobre todo, de placer. Identificado con el Superyó, Dios recela de continuo de las experiencias gratificantes y pareciera estar invitando de modo perramente a la renuncia, al sacrificio y a la automutilación. Toda una concepción expiatoria de la muerte de Jesús suele acompañar y

sustentar este tipo de religiosidad. El dolor se sacraliza y parece que se hace obligada una poción radical que se sitúa entre Dios y la religiosidad. En el fondo, Dios parece impedir la expansión personal, y desde luego, encuentra en la sexualidad uno de los campos de exterminios privilegiados.

No se encuentra lejos de esta imagen de Dios el dinamismo de odio, agresividad y violencia, que muchas veces ha podido desencadenar la religión. Es obligado reconocer que a lo largo de la historia el odio y la destructividad han estado tan asociados a la religión como el amor. De ahí, que para muchos hombres y mujeres de nuestro tiempo, la religión se les aparezca como una formación cultural cargada de un peligroso dinamismo destructor. La religión —llegó a afirmar Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*— es siempre una religión de amor para los suyos y una religión de odio para los demás. Son muchos los que comparten la idea.

La religión —también el cristianismo— parece, en muchas ocasiones, no saber qué hacer con la agresividad. O la reconvierte en sentimientos de culpabilidad, acentuando las dinámicas sacrificiales y de autodestrucción, o la transforma en afecciones psicomáticas cada vez mejor conocidas, o se busca unos oportunos "bucos emisarios", de índole diversa (los "carcas", los "progres", los heterodoxos, la jerarquía, etc), pero siempre con el mismo objetivo de defensa frente a una agresividad no reconocida ni aceptada. El hecho es que de una manera u otra, pocas dimensiones culturales han aportado tanta destructividad histórica como la religión. Los actuales rebrotes de fundamentalismo y fanatismo religioso alertan a muchos sobre los peligros de la creencia religiosa.

B) Rechazo desde una dinámica regresiva

La ambigüedad de la experiencia religiosa, hace, sin embargo, que también sea posible detectar como motivos para su rechazo otras dinámicas menos positivas, menos madurativas más problemáticas desde un punto psicológico y antropológico.

Venimos así a la problemática que se nos plantea desde lo que hemos venido en llamar post modernidad. Nos encontramos con un mundo, con un medio ambiente socio cultural, con un aire para respirar, que parece implicar de entrada un rechazo, bastante apriorístico, de todo tipo de ideario, proyecto u utopía colectiva. Vivimos un momento casi de alergia frente a los grandes ideales, a los grandes proyectos

transformadores de la sociedad. Se dice que ya pasó el tiempo de los grandes relatos y de las grandes palabras. A propósito, ¿Recuerdan las numerosas mayúsculas que empleábamos en la década de los 60? el Pueblo, la Democracia, la Revolución, la Libertad... Hoy sin embargo parece que tan sólo merece mayúsculas la moda o el fútbol.

El hombre post moderno se interesa tan sólo por lo "real posible" y prácticamente todas sus aspiraciones poseen un carácter marcadamente individual. Se nos dice que ya no disponemos de criterios para caminar hacia un fin y que sólo hay lugar para una infinitud de finalidades muy heterogéneas, fragmentarias y particulares. Se acepta con mucha tranquilidad la imposibilidad de fundamentar nuestro conocimiento y nuestras vidas. No hay ningún fundamento —afirma Vattimo— para creer en el fundamento.

Pasaron los "Grandes Relatos" de las visiones filosóficas, políticas o religiosas y se produce un cambio del talante de sistema al talante de fragmento, con una paralela exacerbación de lo individual. Hay una especie de alergia a todo tipo de compromiso y de exigencia. Sin duda que es ilustrativo a este respecto el modo en que se producen esas grandes aglomeraciones de jóvenes en las zonas de las llamadas "movidas urbanas". Están juntos para eludir el terrible problema de la soledad, pero al mismo tiempo, juntos sin ningún tipo de organización y de proyecto que los estructure, que los movilice, que los remita a algún tipo de exigencia o de compromiso.

Paralelamente, nos vamos convirtiendo en pequeños dioscellos intocables todos. No se nos puede ni rozar mínimamente. Estamos en una sociedad sobre saturada de conciencia de derecho y terriblemente deficitaria en conciencia de exigencias. No es difícil adivinar la dinámica regresiva que late en el fondo. Parece que bajo capa de desarrollo personal, lo que emerge es esa omnipotencia infantil, según la cual uno mismo se convierte en lo más importante.

Esta alergia al compromiso y ese cultivo desenfadado de la autoestima personal impregna también sin duda la experiencia religiosa de nuestros días. Se favorece un tipo de religiosidad "light", que se siente alérgica frente a cualquier tipo de institucionalización y que configura modos de espiritualidad románticos y evanescentes como los de la "New Age". Religiosidad del pensamiento y del sentimiento "débil" que posee unas grandes sintonías con ese tipo de Psicologías

típicamente norteamericanas (Psicología "Coca Cola" la suele llamar) en el que la autoestima se construye en el valor supremo, el desarrollo personal es el único objetivo en la sanidad mental (como clara sustitución del antiguo ideal de santidad) en la exigencia suprema. En definitiva la fantasía de un estado primitivo e imaginario, anterior a toda identificación donde el individuo lo es todo, sin someterse a limitación alguna. Es "el" sueño de la unidad reconquistada.

Este tipo de aspiración entra también en el mundo cristiano y católico, incluso en corrientes nada sospechosas de conservadurismo. Podríamos citar al respecto la invitación final que nos hace, por ejemplo, Drewermann en su polémico libro "Clérigos"⁶. Toda su propuesta final se inscribe claramente en esta línea de religiosidad, como un rechazo explícito de cualquier tipo de compromiso que no sea el que viene dado por una casi divinizada naturaleza. Todo, pues, parece favorecer esa fantasía de corte místico y romántico, que, desde una posición enormemente regresiva, cuenta hoy en nuestro mundo con mucho predicamento.

4. Indicaciones Ignacianas

La espiritualidad ignaciana —ese es nuestro conocimiento— nos proporciona pistas importantes para evitar desviaciones a las que la experiencia religiosa se muestra más proclive. En el texto de los EE-EE encontramos, en efecto, una serie de indicaciones que pueden iluminar de modo importante la problemática abordada previamente. De todas ellas, me voy a referir fundamentalmente a dos que poseen una especial significación y relación con los temas analizados. De una parte, resaltaré la insistencia ignaciana en articular siempre la dimensión afectiva, relacional, mística, con la vertiente de compromiso, exigencia y servicio. De otra parte, fijaremos la atención en el papel que Ignacio concede siempre a la libertad humana con una concepción antropológica, en la que siempre se preserva y respeta la autonomía personal en las relaciones del hombre con Dios.

A) La articulación de abrazo y disposición

Si uno de los peligros más importantes que plantea la experiencia religiosa es la de venir a caer en una polarización exclusiva de una de sus

⁶ Cf. A este propósito J. Y. GONZÁLEZ FAUS - C. DOMINGUEZ MORANO - A. TORRES QUEIRUGA, "Clérigos" en debate, PPC, Madrid 1996, 61-128.

dos vertientes básicas (mística o compromiso) que hemos relacionado con orígenes maternos y paternos de la religiosidad, tendríamos que estar muy atentos para no perder la consideración que hace Ignacio respecto de estos dos elementos, siempre puestos en íntima relación.

En efecto, bastaría tener en cuenta la importante anotación 15º en la que Ignacio aúna perfectamente esas dos vertientes, expresándolo tan precisa como bellamente: en los tales ejercicios espirituales más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comuniquen a la su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza, y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante. Abrazo y disposición, pues, son los términos que de un modo inequívoco remiten a esa doble vertiente que es necesario articular en toda experiencia religiosa madura.

De una parte, el encuentro profundo, íntimo, alejado de toda intervención directiva por parte de quien de "modo y orden", que debe evitar a toda costa interponerse en esa relación entre el Criador y la criatura. Se trata de que la persona se disponga a la acción inmediata de Dios, en un encuentro personal marcado por la afectividad más profunda (la criatura es abrazada por el Criador). La invitación a este tipo de encuentro, que no se debería temer en denominar místico, está en la base misma de la experiencia que Ignacio propone en los EE-EE. Vertiente mística que, con tanta frecuencia, ha sido descuidada por la obsesión moralizante que marcó la práctica de los EE-EE desde muy pronto. Pero es evidente que Ignacio pretende algo más para ejercitante que un mero ejercicio de ascética que finalice en un mejoramiento moral de la vida. Yo me atrevería a afirmar, en este orden de cosas, que los EE, son esencialmente una invitación a la experiencia mística, en la que su derivación moral no será sino eso, una derivación, secundaria en cierto sentido, que sólo encontrará su raíz más firme en el encuentro íntimo de la criatura con su Criador. Algo, que según el análisis realizado previamente, guarda un íntima relación con lo que hemos llamado infraestructura materna de la experiencia religiosa. Si esas dimensiones profundas de la afectividad no son profundamente afectadas, podemos estar seguros de que todo quedará en una pobre historia voluntarística, estéril y pasajera.

Pero al mismo tiempo, esta invitación a la experiencia mística evita la tentación regresiva de quedarse ahí, en la relación exclusiva con

un "Dios mami" infantilizante, regresivo y que nada tiene que ver con el profundo y siempre adulto "Abba" de Jesús. La experiencia mística que Ignacio propone, a diferencia de la del iluminado o de la post-moderna religiosidad de la New Age, tiene que desembocar necesariamente en el seguimiento de Jesús, Rey Eternal. Se trata, pues, de situar la mirada más allá de uno mismo, del propio interés, del propio desarrollo personal vertebrado en autoestima, para polarizar la vista en los pies del Señor Jesús, en un intento de asumir su destino, haciendo el camino que El hizo en favor de los otros y la construcción del Reino. No damos ni hacemos en favor de los otros y para la construcción del Reino. No damos ni hacemos EE-EE para zambullir a los otros o a nosotros mismos en una experiencia religiosa marcada por una intensa emocionalidad y con el propósito de ganar pasos en el proyecto de una plenitud personal, se venga a entender ésta en claves más tradicionales de "santidad" o en claves modernizadas de "desarrollo" o "maduración religiosa". Toda la profunda conversión que habrá que llevar a cabo de las estructuras afectivas y emocionales del ejercitante tendrá siempre como su objetivo último la disposición para el servicio: *disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante*. En definitiva se trata de favorecer el seguimiento del Rey Eternal.

B) La afirmación de Dios como confirmación de lo humano

Como ya he indicado anteriormente una de las creencias más profundamente instaladas en la conciencia de muchos hombres y mujeres de nuestros días es la de que la experiencia religiosa anula necesariamente lo humano es su obligada afirmación del Dios Absoluto. Son muchos los que están convencidos, como Feuerbach, de que para enriquecer a Dios debe empobrecerse el hombre y de que para que Dios sea todo, el hombre el hombre debe ser nada. No es ajeno a esta creencia el hecho de que, en efecto, importantes corrientes dentro de la espiritualidad cristiana han parecido mostrar un sentimiento profundo (explicitado incluso así en algunas ocasiones) de que la afirmación de lo humano implica de algún modo arrebatarle algo a Dios.

En Ignacio, sin embargo, podemos percibir una antropología profundamente alejada de esta concepción de la fe religiosa. Es siempre profundamente consciente de la que auténtica relación con Dios no puede nunca conducir a una anulación de la autonomía personal, de la propia

libertad y del propio sentir y querer. Su afirmación de Dios es por eso siempre una confirmación del hombre. Para Ignacio también —como para Ireneo— *la gloria de Dios es el hombre viviente*.

Como se ha puesto de relieve en más de una ocasión, por una parte, Ignacio representa una mentalidad de corte medieval en la que se deja ver una concepción del mundo jerarquizada, donde el hombre ocupa un lugar dentro de lo creado, al que ha de acomodarse. Pero al mismo tiempo ese orden no lo dice ya todo. No es cuestión de un mero sometimiento a un orden objetivo en el que el hombre se encuentra inserto, no es solamente una cuestión de servicio, sino de servir eligiendo. La persona, dentro del orden objetivo en el que está situada y al que debe acomodarse, tiene planteada, al mismo tiempo, la difícil tarea de investigar, de averiguar discerniendo, su modo concreto de llevar a cabo su servicio a Dios. Por eso podemos decir que para Ignacio *no está todo dicho en lo que se ha dicho*, si no que cada cual se ve confrontando a la averiguación (en su soledad radical delante de Dios y desde su mayor autonomía personal), de cual es *su propio decir*, frente e incluso —como en su mismo caso tuvo lugar en alguna ocasión— contra lo dicho.

Es la persona la que, a pesar (o mejor, a través) de la entrega total de la *libertad y el querer*, **tiene** (paradójicamente) que elegir y tiene que dar su propio beneplácito a las decisiones que corresponda adoptar sobre su vida ("y a la tal persona les parecerá mejor para servicio y alabanza de su Divina Voluntad" nos dice, por ejemplo, a propósito del tercer binario [155]).

Sabemos, que para hacer efectiva esa libertad será necesario previamente todo un trabajo de descentramiento personal en la ordenación del propio mundo afectivo. Hay que ganar trabajosamente la indiferencia, es decir, la libertad. Pero ese trabajo no podrá nunca ser entendido como una aniquilación de la propia subjetividad, porque es precisamente en ella donde habrá que oír el deseo de Dios.

Resulta evidente desde una lectura atenta del texto ignaciano que la ordenación de la afectividad no se puede confundir con una mera cuestión de ascética o de renunciamento. No se trata, en efecto, de aniquilar o domeñar malamente el afecto (en una tarea que comporta por los demás riesgos muy grandes de narcisismo) sino de ordenarlo para lograr un recto dominio de sí. El amor a las cosas no se anula, se

ordena ("que el amor que me mueve y me hace elegir la tal cosa...", es una de las formulaciones ignacianas). Se trata, según nos dice en otro lugar, de que "todas partes inferiores estén.... subyectas a las superiores" [87]. Porque sólo a partir de ahí la persona se hace libre y, además, sólo desde ahí se potencia lo mejor que podemos encontrar en ella ("sentirá más las internas noticias, consolaciones y divinas inspiraciones.....").

Se trata, expresada en otros términos, de que la sensibilidad obedezca a la razón. De poder ordenar para encontrar lo conveniente (Adición 10). Porque lo conveniente se convierte en el criterio. Y lo conveniente, además, habrá que tener muy en cuenta, no aparece formulado a priori, sino la disposición y dinámica de los diversos sujetos. Por eso, para que cada cual averigüe lo conveniente, se requiere hacer mudanza, porque Dios nuestro Señor, que en infinito conoce mejor nuestra natura, muchas veces en las tales mudanzas da a sentir a cada uno lo que conviene.

Se trata, pues, dicho de otro modo todavía, de adquirir "mayor concierto y orden" [214] y de ser dueño y "señor de sí" [216]. La ordenación del afecto se constituye, pues, en la garantía de un correcto uso de las funciones de la personalidad. Sólo por ese camino, en efecto, se hará posible el usar "de las potencias naturales libera y tranquilamente" [177].

El afecto, para Ignacio, no puede quedar encadenado ni al instinto ni a la ley. En términos freudianos podríamos decir que, en su concepción, la afectividad no ha de quedar sometida ni al Ello, ni (contra lo que fácilmente tenderíamos a pensar) al Superyó tampoco. Lo primero es lo que pone de manifiesto en las inteligentes Reglas para ordenarse en el comer [210-217]. Lo segundo, la libertad frente a la ley superyoica es lo que se expresa en las no menos inteligentes Reglas para sentir y entender escrúpulos [347-351]. La tarea de libertad supone, pues, un ejercicio constante y una atención siempre vigilante. Porque son muchos los caminos por los que se puede extraviar.

La libertad del hombre y su propia autonomía personal nunca se actualizan de modo tan eminente como cuando nos vemos confrontados al silencio y a la muerte de Dios en nosotros. Como en el caso del mismo Jesús, cuando nos vemos obligados a exclamar *el Dios mío ¿Por qué me has abandonado?* Es entonces, cuando pisamos el suelo

de nuestra increencia desde el que nace la fe, donde se hace posible pasar del Dios de la necesidad infantil al Dios del deseo adulto. Del Dios obligado por la necesidad de seguridad, protección o perdón, al Dios deseado y nunca plenamente poseído, tal como acontece en toda relación interpersonal adulta. Creo que es lo que Ignacio también intuye y formula cuando habla de que la divinidad se esconde [196.219.223]. La divinidad, en efecto, parecía esconderse en la pasión. La divinidad — en esos momentos— se identifica con el cuerpo muerto de Jesús, se encuentra en el fracaso, en el abandono, en el silencio y la oscuridad del sepulcro. Magnífica formulación para expresar que quizás sea absolutamente necesaria la muerte a nuestras expectativas sobre Dios, como condición de posibilidad para encontrarnos auténticamente con El. Tendríamos que pensar igualmente que ese Dios que se sitúa mucho más allá de nuestra expectativas, que no viene simplemente a responder a nuestras carencias y necesidades y que tampoco se presenta como el omnipotente que rivaliza con lo humano, es el que puede encontrar menos dificultades y más posibilidades para sensibilizar y nacer en el corazón de los hombres y mujeres de nuestros días.

[Tomado de «RAZON Y FE», Madrid (Vol. 70 1997) 319-331]